

Izvorni članak UDK 17: 32/Aristotel

Primljeno 27. 11. 2005.

Slavko KovačićMajerovica bb, HR-21450 Hvar
slavko.kovacic2@st.t-com.hr

Etičnost politike u Aristotela

Sažetak

»Tehnicizirana« politika, te u tom kontekstu zaborav pojma dobra kao čovjekova dobrog života, čini nužnim ponovnu procjenu pojma političkog, što rezultira ispitivanjem njegove biti. U tom se smislu antičko-grčka percepcija politike pojavljuje ključnom u potrazi za odgovorom. Aristotelova praktična filozofija kao jedinstvo etike, ekonomike i politike predstavlja se u svojoj punini upravo kao *philosophia anthropina* – filozofija o ljudskim stvarima. U takvom kontekstu politika ostaje izraz ljudske prirode, znakovito ukorijenjena u širini ljudskog života kao put ili način ostvarivanja njegovih najviših stremljenja. Bivajući takovom, neraskidivo je povezana sa svojom svrhom – zajedničkim dobrom građana; država djeluje kao politička zajednica utemeljena na načelima slobode i pravednosti. Takova posebnost pojma politike – unutar svoje vezanosti za etiku i njezina praktičkog značenja za čovjeka – može preživjeti samo kroz suočavanje sa zaboravom njezina izvornog značenja.

Ključne riječi

etika, politika, Aristotel, zajedničko dobro, politička zajednica, *philosophia anthropina*

Uvod

Ustvrditi da je današnje vrijeme doba posvemašnje tehnizacije vjerojatno znači izreći puki truizam. Prodor tehnike u sve sfere čovjekova života drži se normalnim i čini samorazumljivim, dok ju istovremeno njezina planetarizacija tijekom 20. stoljeća promiseće iz ljudske tvorbe u način bivstvovanja modernog čovjeka. Kao i sve ostalo, takvom utjecaju nije »odoljela« niti politika. Zahvaćeno tehnološkom, prakticiranje politike uvelike je svedeno na ukupnost postupaka, pravila i sredstava potrebnih za stjecanje i održavanje vlasti/moći. Rezultat je toga, s jedne strane, odvajanje državnopolitičkog aparata kao instrumenta vladanja od cjeline zajedničkog života svih građana zajednice, a s druge strane, rastvaranje onog zbiljski političkog uz narastajući duhovni nihilizam, autokraciju i osjećaj građanske nemoći iskazan kroz vapaj različitih zahtjeva za povratkom politike moralnim vrijednostima i dobrobiti svih građana.

Ako se, potaknuti i takvim uvidom, upitamo o tome što politika zaista jest, zamijetiti ćemo višeznačje mogućih odgovora. Pitanja ljudske zajednice i biti političkog, u svojoj slojevitosti i složenosti tisućljećima bivaju predmetom filozofske refleksije. S obzirom na svojevrstni »zaborav« pojma dobra kao ljudskog dobrog života, ovim razmatranjem antičkogrčkog shvaćanja politike kao djelovanja slobodnih i jednakih građana, koji u državi kao političkoj zajednici ozbiljuju bitne svrhe ljudskoga dobrog i pravednog života, na primjeru Aristotelove praktične filozofije, pokazat ćemo (su)odnos etike, politike i (političke) tehnike, kao i njihovo bitno jedinstvo.

Pristupne odrednice

Pristupajući Aristotelovoj praktičnoj filozofiji, koju on naziva i *philosophia anthropina* – filozofija o ljudskim stvarima, i koja kao takva obuhvaća etiku,

ekonomiku i politiku, čini se potrebitim na početku ukazati na dva aspekta bitna za razumijevanje i interpretaciju koja nadilaze puku metodičku opservaciju. Tu se ponajprije radi o uviđanju njezine posebitosti i svojevrsnosti unutar Aristotelove podjele filozofije, gdje je praktična filozofija, kao izraz vlastite specifičnosti, razlikovana i razdvojena od ostalih dijelova Aristotelove filozofije, te je tako, kako bi se sagledao navlastiti karakter područja prakse, potrebno uočiti krucijalne razlike između Aristotelovih triju temeljnih područja filozofskog istraživanja. Druga značajka stoji u komplementarnom odnosu s prvom, a proizlazi iz uspjeha Aristotelova mišljenja da područje praktičnog razumije, kako je spomenuto, u njegovoj osebnosti, ali zadržavajući pritom bitnu pripadnost cjelini svojega filozofskog nauka: ona jest, zapravo, zahtjev za integralnim pristupom čije je polazište cjelokupnost Aristotelove filozofije, iz perspektive koje ciljevi i dosezi prakse jedino i mogu biti razumljeni.

Dijeleći razumjeća na činidbena, tvorbena i motriteljska,¹ razliku između *theorie*, *praxisa* i *poiesisa* temelji Aristotel u podjeli duše na razumni i nerazumni dio, pri čemu se razumni sastoji od znanstvenog i rasudbenog dijela.² Teoretska znanost ima za predmet biće koje ne može biti drukčije nego što jest, dakle ono koje biva po nužnosti, koje je vječno i nepromjenjivo, i zahvaćajući ga u njegovu bitku ostavlja ga nepromijenjenim. *Praxis* i *poiesis* se odnose spram bića mijene i prolaznosti,³ a svakome od njih primjeren je odgovarajući način spoznaje. Dok kod tehničkog znanja – tvorbe, čiji je pripadajući način spoznaje umijeće (*tehne*), možemo razlikovati svrhu – koja se nalazi u predmetu kao onom proizvedenom, od samog tvorenja kao umijeća,⁴ pri čemu se takvo znanje u cijelosti daje odrediti općim pravilima koja se mogu naučiti i svagda na isti način primjenjivati na svaki pojedinačni slučaj – praktično znanje, čiji je spoznajni organ razboritost (*phronesis*), neodvojivo je od djelovanja, u kojem se kao znajućem djelovanju ozbiljuje njegova svrha – dobro. Svrha je ovdje, dakle, inherentna djelovanju, »dobra činidba je sama sebi svrhom«.⁵ Stoga se praktično znanje razlikuje od motriteljskog znanja radi znanja, ali i od tvorbenog, te se ne može ustrojiti kao skup općevažućih pravila vrijednih u svakoj pojedinačnoj prilici. Ovu razliku Aristotel ističe na više mjesta, naglašavajući potrebu drukčijeg odnošenja spram sadržaja praktičnog područja, naime, »ne tražiti točnost jednako u svemu«, već »prema predloženom gradivu i u onolikoj mjeri koliko je primjereno danom istraživanju«,⁶ te tako u svakom rodu tražiti »onoliko točnosti koliko dopušta narav dotične stvari«. Činidba, znači, potrebuje takvo znanje koje je određeno konkretnom situacijom, te koje može rukovoditi izborom, tj. djelatno znanje s kojim čovjek, djelujući u pojedinoj situaciji, promišlja i izabire modalitete i sredstva s obzirom na dobro kao svrhu svoje aktivnosti. To činidbi omogućuje razboritost kao njoj primjereni i pripadajući način spoznaje, koja rukovodi izborom, promišljenom žudnjom za stvarima koje su u našoj moći.⁷ Žudnja sa svojim nastojanjem i izbjegavanjem pripadak je nerazumnog dijela duše, ali koji se podvrgava razumu, te sastojak koji djeloljuje znanje koje bi inače ostalo samo motriteljsko.

Praktična filozofija, kao filozofija o ljudskim stvarima, tako zahvaća područje ljudske životne djelatnosti kao vođenja ljudskog življenja na temelju razboritosti, ka ostvarenju najvišeg dobra – samosvrhe, odnosno aktualizacije prirodno danih mogućnosti ljudskog bitka i postizanja blaženstva. Njezino se znanje ispostavlja tako kao sebe znanje, kao samo-znanje moralne svijesti,⁸ u razlici spram teorijskog, ali i tehničkog. Stoga ovakovu formulu sebe-znanja, tj. za-sebe-znanja, Gadamer s pravom karakterizira smi-

onom i jedinstvenom.⁹ I dok kod umijeća možemo birati hoćemo li neki *tehne* naučiti i usvojiti, ili ne, u praktičnom životu neprestano se nalazimo u poziciji djelovanja, te smo tako »osuđeni« stalno biti u svoje-vrsnom posjedu praktičnog znanja, kao i na njegovu neprestanom udjelovljivanju i primjeni.

Radi cjelovitosti razumijevanja područja *praxisa*, ono nikada ne smije ostati istrgnuto iz ukupnosti Aristotelova mišljenja. Već i stoga što praksa, iako za čovjeka najznačajniji, onaj upravo ljudski, nije i jedini oblik postignuća najvišeg dobra: drugi je teoretski, misaono motriteljski, blizak božanskom.¹⁰ Cjelokupnost Aristotelove filozofije, međutim, svagda treba imati pred očima i kako ne bi izgubili ontološke fundamente praktične filozofije proizišle iz spomenutog temeljitog i konzekventnog Aristotelova filozofskog promišljanja. Naime, njezini središnji pojmovi sukladni su ustroju prirode, odnosno strukturi bitka općenito,¹¹ te stoga treba uvijek imati na umu Aristotelovo učenje o četiri uzroka (tvar, oblik, počelo kretanja i svrha), i teleološko kretanje prirode kao neprestani prijelaz iz mogućeg u zbiljsko koje jest svrha. Čovjek, kao i ostala živa bića, participira u općenitom bitku prirode slijedeći njezinu svrsishodnu strukturu. Ono, pak, što čovjeka razlikuje od ostalih živih bića jest upravo njegova ljudska životna djelatnost, s onu stranu zvjerskog ali i božanskog, ono činjenje kojim doseže svrhu kao zbiljnost mogućnosti vlastite prirode, a to je činidba, odnosno praksa. Njome čovjek dolazi do sebe kao čovjeka, do stanja samobitka, do vrhunskog dobra zbog kojeg se žele svekolika pojedinačna dobra. Put do toga vodi preko zajedništva s drugim ljudima, ili, jednom riječju, taj put *jest zajednica*. Takvo je djelovanje etičko-političko *par excellence*, a takav ishod posljedak temeljnih određenja Aristotelove filozofije. Razmotrimo to pobliže.

Umno utemeljenje čovjeka

»Svi ljudi teže znanju po naravi«,¹² veli Aristotel u prvoj rečenici svoje *Metafizike*. Pokušamo li promotriti ovu tvrdnju u duhu Aristotelova filozofiranja, čini se potrebitim sagledati je u svjetlu permanentnog prometanja potencijalnog u aktualno, mogućnosti u zbiljnost. Ova opća zakonomjernost prirode kao bitka u pokretu odnosi se na sva živa bića, pa tako i čovjeka. Njegova ljudska priroda nosi u sebi mogućnosti koje teže svojoj zbiljnosti, svršetku kao svojoj svrsi, onom krajnjem i najboljem, dakle onome što je za sebe s-vrha.¹³ Univerzalna po svom karakteru, tvrdnja s početka Aristote-

¹ Usp. *Met.* VI, 1025b25. Svi citati i usporedbe u članku navode se prema izvorima iz popisa literature s kraja članka.

² Usp. *Eth. Nic.* VI, 1139a5-a11.

³ Usp. *Eth. Nic.* VI, 1140a-a5.

⁴ Usp. *Eth. Nic.* VI, 1140b5.

⁵ Usp. *Eth. Nic.* VI, 1140b7.

⁶ Usp. *Eth. Nic.* I, 1098a26-30.

⁷ Usp. *Eth. Nic.* III, 1113a10.

⁸ Usp. Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo 1978., str. 349–351.

⁹ Ibid.

¹⁰ Usp. *Pol.* VII, 1325b17-b24; *Eth. Nic.* X, 1178b20-b23; *Met.* XII, 1072b24.

¹¹ Usp. Danilo Pejović, »Aristotelova praktična filozofija i etika«, predgovor u: Aristotel, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988., str. XVII.

¹² Usp. *Met.* I, 980a.

¹³ Usp. Danilo Pejović, *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., str. 197.

love *Metafizike* govori nam, zapravo, da svaki pojedini čovjek, unutar vlastitih prirodno danih mogućnosti, posjeduje i mogućnost znanja koja, kao i sve ostale mogućnosti, teži k svojoj zbiljnosti – znanju samom. Znanje je, dakle, ono što pripada čovjeku kao čovjeku. Već iz ovoga se čini razumljivom čovjekova potreba, ali i nužnost uređenja vlastita svijeta na principima uma, odnosno znanja, a da bi uopće mogao biti čovjekom. Ovdje se, međutim, treba podsjetiti kako čovjek, prema Aristotelu, uz svoju umnu prirodu može razviti i sreću, te blaženstvo postići dvojako, naime putem prakse, činidbe kroz politički život (*bios politikos*) s jedne strane, i misaonim promatranjem, kroz božanskom bliski teoretski ili misaoni život (*bios theoretikos*), s druge strane.¹⁴ Nalazeći da je um izraz onog božanskog i najboljeg u čovjeku, te da »onaj tko djeluje u skladu s umom, te ga njeguje, čini se i da je u najboljem stanju uma i da je bozima najmiliji«,¹⁵ Aristotel nakon pretresanja različitih kreposti, na kraju *Nikomahove etike*, u posljednjoj X. knjizi, primat daje teoriji i teoretskom životu, postulirajući mudrost (*sophia*) kao najvišu od svih kreposti. *Bios theoretikos*, stoga, kao djelatnost uma koja »posjeduje sebi svojstven užitak« predstavlja čovjeku savršeno blaženstvo,¹⁶ kojemu ponajviše pripada i samodostatnost,¹⁷ te je tako pripadan mudracu, a mudrac je onda onaj koji je i najviše blažen.¹⁸ Teoretski život kao izraz čovjekove umnosti predstavlja, dakle, najviši, najneprekidniji, ali i najugodniji oblik ljudske aktivnosti. Sve to karakterizira misaoni život kao čovjeku vrhunski, Bogu bliski način života. No kakav je zapravo mogući (su)odnos između biosa theoretikosa i biosa politikosa u ljudskom životu? Kao što su u svojoj osebnosti *theoria* i *praxis* nesvodivi jedno na drugo, tako je i malo vjerojatna mogućnost da jedan čovjek ozbilji najviše dobro, postigne sreću, blaženstvo na oba načina.¹⁹ Potičući na misaoni život, Aristotel je svjestan njegove vrsnosti ali i zahtjevnosti koja ga čini iznimnim:

»Nu takav bi život bio izvrsniji od same čovjekove naravi; jer on neće tako živjeti ukoliko je čovjek, nego ukoliko je u njemu prisutno štogod božansko.«²⁰

I dok je on kao takav dostupan tek rijetkim pojedincima koji će vrhunskom vrlinom mudrosti dosegnuti onaj upravo skrajnji oblik blaženstva, put do vlastite aktualizacije, najvišeg dobra, samosvrhe, većini ljudi vodi kroz *bios politikos*, etičko-političko djelovanje u zajednici. Ovime, međutim, Aristotel ne uspostavlja nekakav dualizam teorije i prakse, već »oboje tako ostaje otvoreno polje različitih putova kojima čovjek ostvaruje svoju čovječnost.«²¹

Jedna se, dakle, dimenzija čovjekove umnosti pokazuje u horizontu *theorie* kao čista, samodostatna duhovnost, znanje radi znanja, kao izraz onog božanskog u njemu. Drugo područje iskazivanja uma – kao ono eminentno ljudsko, čovjeku sukladno, koje ga uzdiže ponad ostalih bića u prirodi – jest horizont prakse, odnosno činidbe. Odredba po kojoj je čovjek jedino živo biće koje ima *logos*,²² a koja predstavlja jedno od Aristotelovih fundamentalnih određenja ljudskosti čovjeka, odnosi se primarno upravo na područje praxisa, ljudske životne djelatnosti, iako seže i u *theoriju* i u *poiesis*. Čovječnost čovjeka iskazana je kao njegovo posjedovanje logosa,

»... pri čemu odmah vidimo da grčku riječ 'logos' na suvremen jezik moramo prevesti s dvije naše: um i govor, jer *logos* na ovom mjestu znači oboje.«²³

Govornost povezana s umnošću jasno nas navodi na ljudsku zajednicu (o čemu šire nešto kasnije). Čovjek mora živjeti sukladno svojoj ljudskoj naravi, primjereno sebi kao čovjeku,

»... a čovjeku je takav život u skladu s umom, jer um je najviše sam čovjek. Zbog toga je takav život i najblaženiji.«²⁴

Da bi ozbiljio svoje ljudske mogućnosti, da bi ostvario život u skladu s umom, čovjeku treba na umu uređeni njegov ljudski svijet. O tome svjedoči Aristotel i u svojoj *Metafizici*:

»Jer sve se stvari sređuju prema *jednom*, ali kao u kućanstvu, gdje je slobodnima najmanje dopušteno činiti bilo što nasumce, nego su im sve stvari ili većina već uređene, dok je u robova i životinja malo toga što je poradi zajedništva, a mnogo toga onako nasumce. Jer takvo počelo svakog pojedinog od tih njihova je narav.«²⁵

Dodamo li u tom kontekstu i određenje roba iz Aristotelove *Politike*, po kojem je rob »onaj koji je uzmožan pripadati drugomu (i stoga i pripada drugomu), i koji je dionik razuma onoliko koliko ga osjeća, ali ga ne posjeduje«,²⁶ bez namjere upuštanja u razmatranje Aristotelova odnosa prema ropstvu, iz ovih značenjski zacijelo bogatih navoda možemo zaključiti i sljedeće: životinje kao nerazumna bića i robovi kao »polurazumna«, odnosno bića koja se spram razuma odnose osjetilno – dakle, pogrešno, djelomično, manjkavo – žive u stihijskom svijetu slučajnosti i nasumičnosti, jedni pokraj drugih, ali ne i zajedno. Čovjek kao razumsko biće, koje po naravi teži znanju, da bi ozbiljio svoje prirodno dane mogućnosti, ljudski bitak u njegovoj punini, potrebuje život prema spomenutom jednom (razumu, znanju, umu), naime umno uređeno stanje koje ga lišava nasumičnosti njegove pojedinačnosti (u kojem se trajno nalaze životinja i rob), te koje mu omogućuje da svojim znajućim djelovanjem dospije do najvišeg dobra (samosvrhe) – treba, dakle, slobodnu ljudsku zajednicu.

Određenje dobra

Na početku prve knjige *Nikomahove etike* nalazimo sljedeću tvrdnju:

»Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se nekom dobru. Stoga je lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži.«²⁷

Najviše dobro ujedno je krajnja svrha ljudskog djelovanja.²⁸ Pitajući se o dobru, Aristotel nalazi da se ono realizira i u različitim umijećima, pri čemu se pojedinim umijećem ili djelatnošću postiže pojedino zasebno dobro kao svrha tog umijeća: tako je to zdravlje u liječništvu, pobjeda u vojskovođstvu

¹⁴ Usp. *Eth. Nic.* X, 1178b8; *Eth. Nic.* X, 1178b21-b23.

¹⁵ Usp. *Eth. Nic.* X, 1179a23-a24.

¹⁶ Usp. *Eth. Nic.* X, 1177b18-b26.

¹⁷ Usp. *Eth. Nic.* X, 1177 a28.

¹⁸ Usp. *Eth. Nic.* X, 1179a29-a32.

¹⁹ Usp. D. Pejović, *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, str. 215.

²⁰ Usp. *Eth. Nic.* X, 1177b27-1178a.

²¹ Usp. D. Pejović, *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, str. 216–217.

²² Usp. *Pol.* I, 1253a10.

²³ Usp. D. Pejović, *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, str. 198.

²⁴ Usp. *Eth. Nic.* X, 1178a4-a7.

²⁵ Usp. *Met.* XII, 1075a19-23.

²⁶ Usp. *Pol.* I, 1254b20-b23.

²⁷ Usp. *Eth. Nic.* I, 1094a-a5.

²⁸ Usp. *Eth. Nic.* I, 1094a18-23.

ili pak u graditeljstvu kuća.²⁹ Otklanjajući, međutim, mogući pravac rasprave od eventualne sistematizacije i komparacije različitih pojedinačnih dobara, Aristotel jasno stavlja do znanja da je predmet njegova interesa upravo najviše dobro. Uspoređujući i izjednačavajući najviše dobro sa svrhom, Aristotel ga smješta u područje činidbe, naznačujući tako nemogućnost njegova postizanja kroz umijeća:

»Stoga, ako postoji jedna svrha svih djelatnosti, bit će ona činidbeno dobro, pa ako ih bude i više, bit će isto.«³⁰

Činidba, kao ljudska djelatnost prema razumu, usmjerena je, dakle, realiziranju najvišeg dobra, koje je ujedno njezina svrha u kojoj ljudska priroda, kao ukupnost ljudskih mogućnosti, dolazi do ozbiljenja. I kroz analogiju pojma dobra i svrhe daje se uočiti spomenuta prožetost Aristotelove filozofije jedinstvenim principima, ili, preciznije, njezina ontološka fundiranost. Dobro kao svrha jest zapravo nešto završeno, nešto s-vrha, kraj, aktualizacija nekakve mogućnosti, a najviše dobro kao najkrajnija od svrha ispostavlja se onda kao vrhunski ozbiljena najviša potencijalnost.³¹ Najviše dobro jest, znači, konac lanca svrha s obzirom da je samosvrha.

Ne dozvoljavajući najvišem dobru platonovsku apstrakciju, Aristotel upućuje na pojam blaženstva. Time ga »spušta« među one na koje se i odnosi, među ljude koji mu kroz činidbu neprestance podaruju realitet i sadržajnost. Blaženstvo je, naime, ono što se izabire radi sebe sama, kao i ono radi čega se izabire sve ostalo,³² uključujući i samu državu.³³ S obzirom da različiti ljudi u njega postavljaju različite sadržaje (užitak, bogatstvo, čast), a nerijetko i isti čovjek različite stvari, već prema prilikama (zdravlje kada je bolestan, bogatstvo u oskudici...), blaženstvo u svom pojmu objedinjuje mnoštvo različitih predodžbi. Kako ne bi ostalo na razini homonima, Aristotel do konačnog određenja blaženstva kao najvišeg ljudskog dobra dolazi pitajući se o čovjekovoj zadaći kao nečem eminentno ljudskom, o zadaći čovjeka kao čovjeka: »mi tražimo ono svojstveno samo čovjeku.«³⁴ Otklanjajući ljudsku fiziologiju i osjetilnost, nalazi da je ta i takova zadaća »djelatnost duše prema razumu«, dok je ljudsko dobro onda »djelatnost duše prema kreposti«, i to

»... u skladu s najboljom i najsavršenijom od njih. I još valja dodati: u potpunu životu.«³⁵

Pojam kreposti pojavljuje se tako kao konstitutivan za određenje blaženstva kao najvišeg dobra, te zahtijeva razmatranje. Pritom neprestano treba imati pred očima, kako smo već utvrdili, da čovjek kao čovjek svoje najviše dobro može ostvariti, blažen život postići, na dva načina: kroz eminentno ljudski *bios politikos* i božanskom bliski *bios theoretikos*.

Prema spomenutoj podjeli duše na razumni i nerazumni dio – pri čemu se u nerazumnom dijelu nalazi raslini i požudni ili nagoni dio (koji požudni dio ipak nekako sudjeluje u razumu) – razlikuje Aristotel umne (razumne, dijanoetičke) kreposti, te čudoredne (etičke ili običajnosne) kreposti. I dok se umne (dijanoetičke) kreposti, kao kreposti teoretskog života i znanja, kojima je cilj postizanje istine, odnosno znanja radi znanja, stječu i razvijaju poučavanjem kroz iskustvo i vrijeme, čudoredne (etičke) kreposti nastaju po navadi, običaju, navičaju.³⁶ One nisu naravne zadatosti »nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom.«³⁷ S obzirom da tematiziramo praktično područje, od dijanoetičkih kreposti spomenut ćemo samo krepost razboritosti (*phronesis*), za koju Aristotel, kao jedinu od umnih kreposti, nalazi da sudjeluje u konstituiranju etičkih kre-

posti. Bez nje, naime, nema poglavite kreposti, a »s prisutnom jednom, razboritošću, bit će prisutne i sve ostale«. ³⁸ Jer krepost je

»... stanje u skladu s ispravnim načelom. A ispravno je ono načelo koje je u skladu s razboritošću.« ³⁹

Poduzimajući istraživanje o porijeklu i karakteru kreposti, Aristotel naglašava da to »istraživanje nije radi znanstvene spoznaje«. ⁴⁰ Nije, naime, presudna spoznaja što krepost jest, već kako postati dobar. Odlučna je, dakle praktična dimenzija kreposti:

»... nužno je razvidjeti ono što se tiče djelatnosti, naime: kako ih treba izvršiti...« ⁴¹

Naglašavajući važnost i potrebu njihova udjelovljivanja, Aristotel dodatno ističe praktični karakter etičkih kreposti, izdvajajući ih iz teoretskog horizonta znanja radi znanja (ukoliko izostaje odgovarajuća činidba, jednako je očekivati mudroslovljem postati etičan, kao i ozdraviti pukim slušanjem liječnika), ⁴² ali, praveći razliku prema umijećima, jednako ih tako jasno distancirajući i od tvorbenog, *poietičkog* horizonta (činjenice umijeća jesu po vlastitu dobru u sebi, dok kod činidbe usklađenost samog svojstva nekog činjenja s krepošću ne dostaje da bi ono time bilo već i kreposno – zahtijeva se postav činitelja: njegovo znanje, te posebice, izbor postupaka i postojanost raspoloženja). ⁴³

Iz svega je razvidno da, premda se blaženstvo kao najviše dobro može ozbiljiti i kroz praktični i kroz teoretski život (tvorbeni je isključen), i usprkos tome što je teoretski, odnosno motriteljski postignuto blaženstvo »više« i božanstvenije od onog praktičnog, čistim znanjem, pa bilo to i ono vrhunsko kao što je mudrost – nikada nećemo uspjeti postati dobri. Čovjek može postati dobar samo etičkom krepošću, dok praksa ostaje najčešći čovjeku primjereni put ostvarenja najvišeg dobra kao ljudskog dobra.

Etičke kreposti stječemo navikavanjem na običaje određene zajednice, kroz razboritu djelatnost, čineći djela adekvatna pojedinoj od njih:

»... pravedan čovjek postaje čineći pravedna djela, a umjeren čineći umjerena.« ⁴⁴

No što je krepost i kakva je zapravo njezina narav? Aristotel nalazi da je po svome rodu krepost stanje ⁴⁵ »po kojem čovjek biva dobar i po kojem će

²⁹
Usp. *Eth. Nic.* I, 1097a15-23.

³⁰
Ibid.

³¹
Usp. *Eth. Nic.* I, 1097a25-a32.

³²
Usp. *Eth. Nic.* I, 1097b-b6.

³³
Usp. *Eth. Nic.* I, 1095a15-a22.

³⁴
Usp. *Eth. Nic.* I, 1097b34.

³⁵
Usp. *Eth. Nic.* I; 1097b35-1098a20.

³⁶
Usp. *Eth. Nic.* II, 1103a14-a17.

³⁷
Usp. *Eth. Nic.* II, 1103a23-a25.

³⁸
Usp. *Eth. Nic.* VI, 1145a1.

³⁹
Usp. *Eth. Nic.* VI, 1144b17-b23.

⁴⁰
Usp. *Eth. Nic.* II, 1103b26-b29.

⁴¹
Usp. *Eth. Nic.* II, 1103b26-b29.

⁴²
Usp. *Eth. Nic.* II, 1105b12-b18.

⁴³
Usp. *Eth. Nic.* II, 1105a26-b5.

⁴⁴
Usp. *Eth. Nic.* II, 1105b9-b12.

⁴⁵
Usp. *Eth. Nic.* II, 1106a11-a13.

pružiti dobar učin.«.⁴⁶ Načelo kreposti prema kojem se postižu dobri i valjani učinci jest srednost, odnosno sredina. No to ne može biti obična aritmetička sredina, budući da ona kao univerzalni matematički razmjer predstavlja uvijek i jedino sredinu same stvari, ne uzimajući u obzir čovjeka pojedinca u njegovoj razlici spram drugih ljudi.⁴⁷ Srednost se, mišljena kao jednaka udaljenost od krajnosti viška i manjka, daje primijeniti samo na znanosti i na umijeća, dok je etičkoj kreposti, i po tome se ona izdvaja, primjerena samo sredina u odnosu prema konkretnom čovjeku djelatniku u činidbi i njegovoj konkretnoj situaciji.⁴⁸ S obzirom da samo sredina osigurava uspjeh, lako je promašiti cilj (jer griješiti se može svakovrsno), dok je teško pogoditi ga (jer uspjeti se može samo jednovrsno), zaključuje Aristotel, dajući nam potom cjelovitu definiciju što krepost zapravo jest:

»Dakle, krepost je stanje s izborom, zapravo srednost u odnosu prema nama, a određena načelom, naime onim kojim bi je odredio razborit čovjek. Ona je srednost između obaju poroka, onoga prema suvišku i onoga prema manjku; a i zbog toga što poroci ili ne dostižu ili premašuju potrebnu mjeru u čuvstvima i djelatnostima, dok krepost i nalazi i izabire sredinu. Otuda, prema bivstvu i odredbi koja govori što je ona u biti, krepost je srednost, ali prema najboljem i pravednom, ona je krajnost.«⁴⁹

Sada možemo ustvrditi da je blaženstvo ono krajnje, stanje aktualnog vrhunskog dobra, kao onog svršenog prirodno danih ljudskih mogućnosti, koje više ne teži ponad sebe drugim svrhama. Ono je stanje koje traje i u svojoj se postojanosti, čovjekovom činidbom, neprestano i svagda iznova udjeljuje i dosiže. Njemu pripada i samodostatnost, tj. »ono što i izdvojeno čini život poželjnim i bez ikakve oskudice«.⁵⁰ Tu, dakle, čovjek dolazi do vlastita života u kojem on jest pri sebi samome kao čovjek, i u kojem njegova moć – mogućnost bitka, dolazi do ozbiljenja u njegovoj praksi.

Državno, političko zajedništvo

Budući pripadan najpoglavitijoj znanosti, državništvu,⁵¹ pojam najvišeg dobra samorazumljivo je situiran u sferu političkog, sferu države i državnog zajedništva kao najvišeg oblika ljudske zajednice. Na taj način započinje i prva knjiga Aristotelove *Politike*:

»Budući vidimo kako je svaki grad neko zajedništvo i da je svako zajedništvo složeno poradi nekog dobra (jer radi onoga što im se čini dobro svi čine sve), bjelodano je da sva (zajedništva) teže nekom dobru, a najviše pak, i onome koje je najpoglavitije od svih (dobara), ono zajedništvo koje je od svih najpoglavitije i u sebi sadržava sva ostala. A to je ono nazvano država i državno zajedništvo.«⁵²

Dobro države i dobro konkretnog pojedinca isto je dobro, no ne u smislu podvrgavanja pojedinačnih sudbina ciljevima nekakve od čovjeka otuđene organizacije, apstraktnog kolektiviteta, već upravo tako da »isti život nužno biva najbolji i svakomu pojedinom od ljudi i zajednički i državama i ljudima«.⁵³ Iako je zapravo cijela Aristotelova praktična filozofija prožeta jedinstvom etike i politike (ili upravo jest to jedinstvo), ovakova nam mjesta eksplicite pokazuju tu etičko-političku svezu: *najviše dobro ozbiljuje se u najvišoj zajednici*. Ta savršena zajednica, koja u sebi sadrži sve ostale oblike zajedništva, jest polis. Zajednice obuhvaćene pojmom polisa, koje mu po vremenu prethode, jesu dom i selo. Ali, sukladno Aristotelovu stavu iz *Metafizike*, naime da je »ono što je poslije po nastanku prije po naravi«,⁵⁴ grad im prethodi:

»Po naravi je pak prvotniji grad negoli dom i svaki pojedini od nas. Jer cjelina je nužno prvotnija od dijela.«⁵⁵

Tako grad koji je nastao iz više sela, a ovo pak iz više domova, predstavlja savršenu cjelinu u kojoj se ozbiljuju mogućnosti njezinih dijelova – uključujući i svakog pojedinog čovjeka ukoliko je građanin. Nastanak polisa kao takvog nije slučajna, budući se on već nalazi u naravi čovjeka. To se može zaključiti i iz poznate, mogli bismo reći, klasične odredbe čovjeka kao *zoon politikon*.⁵⁶ Čovjek je društvena ili gradska, ili građanska ili državna ili politička životinja,⁵⁷ te je stoga polis ono što mu pripada. Utoliko se čovjek razlikuje od drugih životinja koje također žive u grupama ili naseobinama, rojevima ili stadima. No to nije jedina razlika. Druga proizlazi iz jednako tako važnog i stožernog određenja čovjeka, kao jedinog bića koje ima um i govor (*logos*), što mu onda omogućuje razlikovanje pravednog i nepravednog, dobra i zla, te priopćavanje istog.

»A zajedništvo takvih tvori dom i grad.«⁵⁸

Čovjek je, dakle, političan i racionalan, biće zajednice, koje do sebe sama u punini dopijeva i najviše zahtjeve vlastita bitka ispunjuje, tek onda kada je s drugima za-jedno. Drugim riječima, čovjek kao čovjek u svojoj biti jest zajednica, upravo onako kao što oko jest gledanje. *Logos* (um, govor) jest bitak tog zajedništva, tj. govorenje kao komunikacija jest otkrivanje da smo zaista skupa, da jesmo zajedništvo. Put da se bude čovjek u zajednici s drugim čovjekom jest politika, kao ono imanentno polisu, grado-državi. Naime, svi politički pojmovi u Aristotela odnose se na polis, grad – državu kao zajednicu građana, a ne na bilo kakvu nakupinu nastambi u kojima žive ljudi, a isto tako niti na azijske, barbarske, mamut-države Aristotelova vremena. Polis ne čine njegovi stanovnici, već njegovi građani.⁵⁹ Građani su samo oni koji politički punopravno participiraju u gradu, a politička djelatnost istovremeno je (i samo) građanska djelatnost. Naime,

»... onaj tko ima moć sudjelovati u savjetodavnoj i sudbenoj vlasti, toga nazivamo građaninom dotične države, a državu mnoštvo takvih sposobno za samodostatan život, jednostavno rečeno.«⁶⁰

Samodostatnost

Pojam samodostatnosti, *autarkije*, koji ovdje nalazimo vezan uz državu kao mnoštvo građana, već smo ranije, u razmatranju blaženstva, naveli kao od-

46
Usp. *Eth. Nic.* II, 1106a14-a24.

47
Usp. *Eth. Nic.* II, 1106a26-a33; *Eth. Nic.* II, 1106b6-b8.

48
Usp. *Eth. Nic.* II, 1106b8-b23.

49
Usp. *Eth. Nic.* II, 1106b36-1107a7.

50
Usp. *Eth. Nic.* I, 1097b15.

51
Usp. *Eth. Nic.* I, 1094a26-1094b; *Eth. Nic.* I, 1094b7-b10.

52
Usp. *Pol.* I, 1253a-a7.

53
Usp. *Pol.* VII, 1325b30-b33.

54
Usp. *Met.* I, 989a15.

55
Usp. *Pol.* I, 1253a20-a21.

56
Usp. *Pol.* I, 1253a-a5, slično i *Eth. Nic.* I, 1097b11.

57
Usp. vidi *Politika*, str. 4, op. prev. br. 21.

58
Usp. *Pol.* I, 1253a10-a19.

59
Usp. *Pol.* III, 1278a1-a6.

60
Usp. *Pol.* III, 1275b17-b21.

liku najvišeg dobra. Već tu u *Nikomahovoj etici* samodostatnost je, kao ono što čini život poželjnim i bez ikakve oskudice, određena natpojedinačno:

»Samodostatnim ne nazivamo ono što dostaje nekome za sebe, tko živi osamljeničkim životom, nego i za roditelje, djecu, ženu i uopće prijatelje i sugradane, jer je čovjek po naravi društvo-
van.«⁶¹

Konzekventno sproveden, takav stav nalazimo na različitim mjestima u *Politi-
ci*, pri čemu je samodostatnost najprikladnija onoj zajednici koja je i prvot-
na po naravi, dakle polis.⁶² Polis, dakle, kao savršena zajednica bitno je
određen samodostatnošću, budući je ona ljudima uvjet postizanja blažen-
stva, kao ozbiljenja svih čovjekovih prirodno danih mogućnosti. U tom je
smislu samodostatnost stožerno načelo zajednice, po kojem ona, zajednica,
uopće i jest. Naime, subjekt koji je zadobio samodostatnost ujedno je onaj
subjekt koji jest radi sebe sama. Takav je grad kao najviša zajednica, a
putem nje i pojedinci kao građani, u dobrom, savršenom, blaženom i lije-
pom življenju. Jer, kao što rekosmo, dobro je isto i pojedincu i državi.

»Pojedinaac, izdvojen, nije samodostatan... Onaj pak tko se ne može združivati ili mu ništa ne
treba zbog samodostatnosti, taj i nije nikakav dio grada, te je ili zvijer ili bog.«⁶³

Takvi su ljudi stoga ili manje od čovjeka (dakle zvijeri), ili više od čovjeka
(dakle božanstva). »Odvojeni od zakona i pravde«, izazivači su rata, najgori
od svih ljudi, te time sušta suprotnost čovjeku u savršenom životu poretka
zajednice.

Drukčije govoreći, sa stanovišta povijesti, polis je nastao iz nužnosti pukog
opstanka, no u svojoj biti on nije naseobina ili pak trgovište (mada, da bi
bio polisom mora biti i to), već sveobuhvatna zajednica, koja je ujedno i
svrha ostalih oblika ljudskog zajedništva. Kao takav, grad-država je svrha
naravi čovjeka kao političkog bića i – budući je čovjek izvan polisa čovjek
tek »po sebi« (mogućnost čovjeka) – njegova potpuna zbiljnost. Došavši do
granice potpune samodostatnosti, polis omogućuje ljudima kao građanima
dobar život (kroz kojega ujedno i opstoji kao polis); to, drugim riječima,
znači da ih dovodi do onog stanja ljudske prakse u kojem čovjek može tako
živjeti da sve što on prema svojoj naravi, kao čovjek, uopće može biti, u nje-
govu vlastitu djelovanju kroz običaje i institucije polisa dolazi do punog
ozbiljenja.

Odredba slobode

No mogućnost zajedništva uopće, pa tako i svakog pojedinog, bilo ono dom
ili grad, nalazi se u osnovnom odnosu vladanja i pokoravanja, koji se, prema
Aristotelu, temelji na prirodnoj (naravnoj) nejednakosti ljudi.

»Jer ono (biće) koje je uzmožno umom predviđati, po naravi je vladajuće i po naravi gospo-
dareće; ono pak koje je uzmožno (to predviđeno) svojim tijelom izvršiti, vladano je i po naravi
robujuće.«⁶⁴

Duša vlada nad tijelom, um nad čuvstvima, a to je ne samo nužno već i
svagda probitačno.⁶⁵

Taj osnovni odnos vladajućeg i potčinjenog razlikuje se, međutim, za pod-
ručje domaćinstva od onog u polis. Od tri dominantna odnosa unutar do-
maćinstva (gospodar – rob, suprug – supruga, otac – djeca), dva su odnosi
među slobodnima. Riječ je o vladavini muškarca nad ženom i oca nad dje-
tetom, koji su utoliko nalik na političke odnose u polis. Prvi je sličan odnosu
između građana, a drugi odgovara kraljevskoj vlasti.⁶⁶ Vladavina gospodara

nad robom odnos je slobodnog prema neslobodnome, koji odnos ima svoje naravno utemeljenje i to, s jedne strane duhovno, jer je prirodno da gospodar, koji je u posjedu razuma, vlada onim koji ga nema, dakle robom, a s druge je strane tjelesno.⁶⁷ Stoga su oni upućeni jedan na drugoga i utoliko im je »ista korist«. Rob je sveden na tjelesnost i puko oruđe:

»Jer onaj koji po naravi ne pripada sebi nego drugomu čovjeku, taj je po naravi rob; a drugomu pripada čovjek koji, budući čovjekom, također je i imovina. Imovina je pak oruđe činidbeno i izdvojivo.«⁶⁸

Zbog razumijevanja Aristotelove filozofske pozicije, na razini principa, treba reći sljedeće: posjed roba jednak je posjedu slobode ili, drukčije, posjedovanje robova razumljeno je kao bitan uvjet da se robom ne bude, da se dakle bude slobodan. Posljedak toga jest da je samo čovjek s atributom slobode uopće razumljen kao čovjek. Tek u lišenosti od nužnih poslova domaćinstva⁶⁹ mogao je čovjek stupiti u političko područje slobode, zadobivajući tek time svoju ljudskost.⁷⁰

Na sličan je način određen i status barbara, te je »po naravi jedno te isto biti barbar i rob«.⁷¹ Aristotel pritom ne misli na antropološku ili biologijsku drugorazrednost barbara prema Helenima, već je, zapravo,

»... njemu stalo do utvrđivanja što znači nesloboda kao ustrojstvo u odnosu spram prirode čovjeka i njezina ozbiljenja. Samo se građanin kao slobodan nalazi u ozbiljenju bitka čovjeka. To je pozitivni i od povijesne situacije nezavisni smisao Aristotelove teorije.«⁷²

Barbari, živeći protunaravno, dakle ropski, bez gradodržave ne uspijevaju ozbiljiti svoju mogućnost političkog bića, što opravdava ropski status što ga imaju među Helenima, budući je to onda samo sankcioniranje načina života koji je prethodio zarobljeništvu.

Drukčije govoreći, pitanje političke slobode pretpostavlja pitanje o mogućnosti slobode, za razliku od slobode same, odnosno o njezinoj biti, po kojoj je zbiljska sloboda uopće moguća. Naime, tek zbiljska sloboda slobodnih pruža mogućnost istinske ili zbiljske zajednice slobodnih, omogućujući tako zbiljnost politike. Ono, pak, po čemu je moguća zbiljnost politike, odnosno sloboda slobodnih, isto je ono što omogućuje i zbiljnost znanosti, dakle njezinu znanstvenost. To omogućujuće načelo jest *logos*, odnosno *um*. Tako, ono po čemu je znanost uopće moguća kao znanost jest njezino posjedovanje logosa ili umnost, dok isti taj *logos* predstavlja razdjelnicu između prirodne ili slobode po naravi, te raznih oblika formalne slobode ili, pak, neslobode. Naime, po prirodi (ili po naravi) slobodan, u razlici od zakon-

⁶¹ Usp. *Eth. Nic.* I, 1097b10-b12.

⁶² Usp. *Pol.* II, 1261b12-b13; *Pol.* I, 1252b27-b29; *Pol.* III, 1280b30-b34; *Pol.* III, 1280b39-1281a1.

⁶³ Usp. *Pol.* I, 1253a27-a29.

⁶⁴ Usp. *Pol.* I, 1252a32-a35.

⁶⁵ Usp. *Pol.* I, 1254a35; *Pol.* I, 1254b7-b12; *Pol.* I, 1254a22-b24.

⁶⁶ Usp. *Pol.* I, 1259a39-1259b.

⁶⁷ Usp. *Pol.* I, 1254b28-b31.

⁶⁸ Usp. *Pol.* I, 1254a14-a17.

⁶⁹ Usp. *Pol.* III, 1278a10.

⁷⁰ Usp. Hannah Arendt, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb 1991., str. 29 i 35.

⁷¹ Usp. *Pol.* I, 1252b4-b9.

⁷² Usp. Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb 1987., str. 100.

ski-pravno slobodnog ili neslobodnog, jest onaj koji ima logos. Ali imati um, *logos*, ne znači još biti zbiljski uman, već znači imati mogućnost njegove upotrebe, ili, drukčije rečeno, znači moći biti uman, a time i moći biti slobodan i biti biće zajednice. Prirodno dana sloboda nije, dakle, rođenjem dana »gotova« sloboda, već je to urođena mogućnost za zbiljsku slobodu. S druge strane, po prirodi ili po naravi, rob jest onaj koji nema logos (već ga samo osjeća), te je stoga radi drugoga, a ne radi sebe, dakle neslobodan. Tako logos čovjeku omogućuje raspon između slobode i neslobode, razlikujući ga kako od nad-čovječanskih tako i od pod-čovječanskih bića, budući ona, za razliku od čovjeka, ili ne mogu biti neslobodna ili ne mogu biti slobodna. Ovu dimenziju slobode treba imati u vidu kako sloboda ne bi ostala razumljena samo kao formalna ili državno-pravna, odnosno sloboda kao stvar konvencije.

Tako razumljena sloboda mogla bi ostati samo ako se zaboravi logosnost cjeline Aristotelove filozofije kao *theorie*, *praxis* i *poiesisa*. Stoga se valja prisjetiti božanstvenosti *biosa theoretikosa* kao djelatnosti uma.⁷³ Govoreći o tome u posljednjoj, desetoj knjizi *Nikomahove etike*, Aristotel, između ostalog, kaže:

»Ako je blaženstvo djelatnost u skladu s krepošću, razložno je da bude ona u skladu s najvišom krepošću, a to će biti ona najboljeg dijela nas samih. Pa bio to um ili pak što drugo, koje se čini da prema naravi vlada i upravlja nama te ima spoznaju o lijepim i božanskim stvarima – i bilo da je i to samo štogod božansko bilo opet da je najbožanskiji dio u nama, njegova djelatnost prema svojstvenoj kreposti bit će savršeno blaženstvo. A već je rečeno da je to misaono promatranje. (...) Jer takva je djelatnost i najviša (budući da je i um ono najviše u nama, a takve su i spoznatine kojima se um bavi), a i najneprekidnija.«⁷⁴

A kako je sloboda, prema Aristotelovu ontološkom određenju slobode iz prve knjige *Metafizike*,⁷⁵ u naravi mudrosti, »božanske među znanostima«, to se onda čini jasnom bitna pripadnost slobode (i) biosu theoretikosu kao načinu života koji ima svrhu u sebi samome. Drugim riječima rečeno, sloboda zapravo predstavlja bitak teoretskog života. Tek imajući pred očima i ove dimenzije njezina pojma, možemo pokušati zahvatiti slobodu u svoj slojevitosti, pa tako onda i u horizontu *političkog*.

Temeljni odnos političkog odnošenja »vladati i biti vladan« razlikuje se u domu, u odnosu na onaj u gradu. Naime, u domu ga karakterizira stalnost: uvijek gospodar vlada nad robom, muškarac nad ženom, otac nad djetetom, i nikada ne biva drukčije. Na razini polisa taj odnos među građanima izmjenjiv je, načinom koji je reguliran zakonima pojedinog državnog poretka (ustava). Takvo izmjenično vladanje i pokoravanje između građana nije ništa drugo nego sloboda kao princip polisa. Jer,

»... jedna je od (zasada) slobode naizmjenice vladati i pokoravati se.«⁷⁶

»Čini se kako je krepost pravog građanina uzmoći lijepo i vladati i biti vladan.«⁷⁷

Nekoliko redaka iza spomenutog određenja slobode nailazimo na drugu odredbu, koja je, na prvi pogled, nespojiva s prethodnom:

»Drugi je znak živjeti kako god tko hoće. To je, naime, kažu učinak slobode, jer značajka je roba da ne živi kako bi htio.«⁷⁸

Ukoliko ovim dvama (političkim) određenjima pojma pridružimo gore spomenuti ontološki određen pojam slobode iz Aristotelove *Metafizike*, gdje

»... kažemo da je slobodan onaj čovjek koji opstoji poradi sebe, a ne radi drugoga...«,⁷⁹

nailazimo na, naizgled, paradoksalnu situaciju. S jedne strane, sloboda je označena kao odnos u kojem čovjek živi radi sebe sama, a nikako ne radi drugoga, te tako živi kako hoće, nesputano, dok je istodobno, s druge strane, određena kao odnos naizmjeničnog vladanja i pokoravanja (koji odnos jest politički *par excellence*). Razrješenje tog prividnog paradoksa nalazi se upravo u polisu kao aktualizaciji čovjekove društvene prirode na načelima slobode i jednakosti. Jer »opstojati radi sebe« znači biti biće zajednice. Biti zbiljski čovjek u punini svojih prirodnih mogućnosti znači ujedno odnositi se spram drugog istovrsnog bića sebe radi (i zadovoljavajući tek time sebe sama). Biti slobodnim čovjekom znači, dakle, ozbiljiti svoju zajedničkost (kao prirodno danu), putom građanskog su-djelovanja u državnom životu, kroz ustavni poredak države, te na taj način dospjeti do vlastita samobitka. Polisu je, stoga, sloboda konstitutivni princip, a čovjek je – da bi njegova ljudska priroda kao mogućnost bitka dospjela do aktualnosti, da bi, znači, bio čovjekom – upućen na polis kao zajednicu slobodnih građana.⁸⁰ Drugim riječima govoreći, polis (da bi uopće bio polis) čovjeku kao građaninu mora omogućiti, kroz slobodnu političku praksu, ozbiljenje njegove ljudske umne prirode, postizanje blaženstva kao najvišeg dobra (u kojem su, još prema Platonovoj razdiobi, sadržane tri vrste dobra: »ona izvanjska, dobra u tijelu i ona u duši, a da sva ta trebaju biti prisutna u blaženima«),⁸¹ dolazak do slobode čovjekova samobitka. Sreća pojedinca građanina pretpostavka je i uvjet opstanka grada-države.

Pravednost i prijateljstvo

Određenje države kao »zajednice slobodnih ljudi«⁸² označuje je kao pore-dak političke, za razliku od despotske vlasti. Implikacija te slobode jest skladno izmjenjivanje vladanja i pokoravanja, među jednakima, pri čemu se realizira pravednost. Pravednost kao takva etički je temelj građanske jednakosti. Aristotel je u *Nikomahovoj etici* smješta među kreposti, iskazujući odmah i njezinu posebitost, koja je razlikuje od ostalih kreposti:

»Dakle, takva je pravednost savršena krepost, ali ne uopće, nego u odnosu prema nekom drugom.«⁸³

Ono što je krepost kao nekakvo stanje, to je pravednost u odnošenju spram drugog.⁸⁴ U tome se i ogleda njezino savršenstvo,⁸⁵ te tako, »ona djeluje na

73

Usp. Ante Pažanin, *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1988., str. 37.

74

Usp. *Eth. Nic.* X, 1177a7-a22.

75

»Bjelodano je, dakle, kako nju ne tražimo ni zbog kakve druge potrebe, nego kao što kažemo da je slobodan onaj čovjek koji opstoji poradi sebe, a ne radi koga drugoga, tako i za njom težimo kao za jedinom slobodnom među znanostima; jer jedina je ona radi sebe same.« – *Met.* I, 982b24-b27.

76

Usp. *Pol.* V, 1317b2.

77

Usp. *Pol.* III, 1277a26.

78

Usp. *Pol.* V, 1317b13-b14.

79

Usp. *Met.* I, 982b25.

80

Usp. Ante Pažanin, »Tehnika i politika«, u: *Znanost, tehnika, društvo*, Zagreb 1980., str. 117.

81

Usp. *Pol.* VII, 1323a27–28.

82

Usp. *Pol.* III, 1279a22.

83

Usp. *Eth. Nic.* V, 1129b25-b26.

84

Usp. *Eth. Nic.* V, 1130a10–14.

korist drugomu, bilo vladaru bilo sudioniku«. ⁸⁶ Tako određen pojam pravednosti, u horizontu polisa kao građanskog odnošenja – u političkom horizontu u kojem slobodni i jednaki ljudi žive zajednički radi samodostatnosti – pojavljuje se kao zakon. ⁸⁷ Zakonito je ono pravedno, a pravedno jest ono što čuva blaženstvo svih u državnom zajedništvu ⁸⁸ i što je na zajedničku korist. ⁸⁹ Pravednost se doživljava kao neka vrsta jednakosti, koja, međutim nije jednoznačna. Oko toga postoji »dvoumlje i ono pripada filozofiji države«. ⁹⁰ Ovo dvoumlje odnosi se zapravo na posebnu vrstu pravednosti koja je izraz građanskih odnošaja unutar polisa, poglavito onih koji se tiču vlasti. Ona se pojavljuje na dva načina. Prvi se naziva diobenom pravednošću (*iustitia distributiva*), drugi se pak zove izjednačujuća ili poravnavajuća pravednost (*iustitia commutativa* ili *correctiva*). Kod diobene pravednosti radi se o načelu dodjele prema zaslugi. Ona kao takva opće je prihvaćena, no razlike nastaju pri određivanju kriterija zasluge, što ovisi o vrsti državnog poretka (ustava): ona je »demokratima slobodnjaštvo, oligarhicima bogatstvo ili pak plemenito podrijetlo, a aristokratima izvrsnost«. ⁹¹ Izjednačujuća pravednost odnosi se na ugovore, na način da strane u ugovoru poravnava, odnosno izjednačuje u pravima koja proistječu iz svakog pojedinog ugovora. ⁹² Budući je ono što je pravedno nekakav razmjer, utoliko se izjednačujuća pravednost pojavljuje kao aritmetička sredina, dok je kod diobene pravednosti riječ o geometrijskoj sredini. Izjednačujuća pravednost bitna je za državu na dva načina. S jedne strane, kako joj i samo ime veli, izjednačava sve građane pred zakonom omogućujući im time da, krenuvši iz iste početne pozicije, ukoliko posjeduju određene kvalitete, vlastitim djelovanjem priskrbe sebi odgovarajuće zasluge, na temelju kojih će ubuduće imati neke prednosti pred drugim građanima. Kao takva, izjednačujuća pravednost biva temeljem za postizanje diobene pravednosti. Drugi je njezin aspekt taj da – opet zahvaljujući svom načelu aritmetičkog izjednačavanja – predstavlja izvor ekonomike i podjele rada, omogućujući, putem novca kao izjednačavajućeg sredstva, razmjenu dobara među građanima države (a što je jedan od uvjeta uspostave ljudskog zajedništva i polisa).

Pravednost se, nazočeći samo kroz međuljudsko djelovanje, pojavljuje poglavito u sferi polisa, među slobodnima i jednakima, dakle kao politička pravednost. U sferi privatnosti, domu, ona izostaje kao takva, jer izostaje odnos slobodnih i jednakih ljudi, štoviše i između ljudi uopće, budući se odnos između gospodara i roba tretira kao vlasničko-imovinski, te je tako rob samo dio gospodara, dok je dijete do svojega punoljetstva samo dio oca. ⁹³ Građanska pravednost pojavljuje se dvojako, kao naravna i kao zakonska. ⁹⁴ Prirodno pravedno polazi, dakle, od naravnog utemeljenja stvari i pojava, na temelju kojeg se odlikuje većom ili manjom trajnošću, stalnošću, nepromjenjivošću te, mišljeno idealno, općenitom vrijednošću. Zakonsku, pak, pravednost karakterizira nestalnost stoga što je ona izraz prilagođavanja trenutnim potrebama zakonodavnog reguliranja odnosa među ljudima, ovisno o situaciji i ustavnom uređenju države. Modernije rečeno, razlika između prirodnog i zakonski pravednog zapravo je razlika između prirodnog i pozitivnog prava, odnosno nečeg neutudivog i nepromjenjivog, spram onog trenutnog i prilagodljivog (koje je utoliko vrijednije ukoliko je bliže svom prirodnom uzoru). Na tom tragu možemo navesti i Aristotelov stav iz *Politike*, po kojem je vjerodostojniji onaj zakon koji svoje utemeljenje ima u običaju i navici kao onom što je od starine, te se tako prenosilo kroz institucije domaćinstva, kultova, svečanosti i sl., a što mu onda daje sigurnost i pouzdanost u odnosu na druge zakone. ⁹⁵ Pouzdanost čovjeka kao vladatelja

nadmašuje zakon samo u pojedinim slučajevima, kada zakon, u općenitosti svojih odredbi, ne uspijeva biti precizan. Time, pak, Aristotel ne odriče prvenstvo vladavine zakona.⁹⁶ Dapače, zakoni su izraz uma kao onog božanskog i kao takvi bitan su element umnog uređenja države:

»... tko dakle nalaže vladavinu zakona, čini se kako nalaže vladavinu samih boga i uma.«⁹⁷

Pravednost kao krepost, pripadajući biti državnog zajedništva, nastaje i opstaje u neprestanom međuljudskom djelovanju, postajući tako kroz zakon korektivom slobode u polisu. Time ona ujedno biva i političkom kategorijom ovisnom o vrsti državnog poretka, te zornim primjerom etičko-političke sveze u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji.

Krepost koju Aristotel drži bliskom pravednosti, te također bitnom za ljudsko zajedništvo, jest prijateljstvo:

»Čini se da prijateljstvo održava države, te se zakonodavci više trse oko njega negoli oko pravednosti...«⁹⁸

I dodaje:

»Kad su ljudi prijatelji, ne treba im pravednosti; dočim kad su pravedni, treba im prijateljstva. I od pravednih stvari čini se da je najviše tako ono što je prijateljstvo. I ne samo što je prijateljstvo nužno nego je i lijepo.«⁹⁹

Kako je svaka krepost srednjost, to onda i prijateljstvo može biti krepost samo po načelu sredine; ovdje je to sredina kao prijatnost (etimološki: prijatan-prijatelj-prijateljstvo), odnosno ugodnost.¹⁰⁰ Uz određenje prijateljstva kao uzajamne naklonosti i onoga zbog čega se ljudi vole i žele jedan drugomu dobro,¹⁰¹ navode se tri vrste prijateljstva. Od njih, dva su – ono u kojem se voli zbog koristi i ono u kojem se voli zbog užitka – prijateljstva »samo prema pripatku«.¹⁰² Ona su najčešće kratkotrajna i nestabilna. Ono treće jest »prijateljstvo dobrih i sličnih prema kreposti«, i kao takvo nije moguće među bilo kakvim ljudima.¹⁰³ Za takvo prijateljstvo treba »i vremena i navade«,¹⁰⁴ a u toj upućenosti na navike i iskustvo zajedničkog živo-

85

Usp. *Eth. Nic.* V, 1129b32-b35.

86

Usp. *Eth. Nic.* V, 1130a3-a5.

87

Usp. *Eth. Nic.* V, 1134a25-a31.

88

Usp. *Eth. Nic.* V, 1129b12-b14.

89

Usp. *Pol.* III, 1282b16-b18.

90

Usp. *Pol.* III, 1282b21-b23.

91

Usp. *Eth. Nic.* V, 1131a25-a29.

92

Usp. *Eth. Nic.* V, 1132a27-a33.

93

Usp. *Eth. Nic.* V, 1134b13-b15.

94

Usp. *Eth. Nic.* 1134b18-b22.

95

Usp. *Pol.* III, 1278b5-b8.

96

Usp. *Pol.* III, 1282b-b5.

97

Usp. *Pol.* III, 1287a28-a32.

98

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1155a23-a24.

99

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1155a25-a30.

100

Usp. *Eth. Nic.* II, 1108a27-a29.

101

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1155b16-b17.

102

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1156a17-a19.

103

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1157a17-a19.

104

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1156b24-b29.

ta iskazuje se etička dimenzija savršenog prijateljstva kao međusobnog odnošenja ljudi. Budući je samo ono kreposno, može se ustvrditi kako je savršeno prijateljstvo, *in nuce*, jedino prijateljstvo, dok se ostala prijateljstva čine prijateljstvima samo uslijed veće ili manje sličnosti s njime. Ono zajedničko svim tim prijateljstvima jest jednakost, naime tu prijatelji jedan drugomu podaruju iste vrijednosti koje uzajamno i žele, ili ih na isti način razmjenjuju (npr. užitek za korist i slično).

Navodeći da »u svakom zajedništvu postoji nešto pravedno, a i prijateljstvo«, »jer prijateljstvo je u zajedništvu«, ¹⁰⁵ i da su »sva zajedništva nalik na dijelove državnog zajedništva«, ¹⁰⁶ Aristotel zaključuje:

»Dakle, sva se zajedništva čine dijelovima državnog zajedništva; i takva će opisana prijateljstva odgovarati pojedinim zajedništvima.« ¹⁰⁷

Tako, različitim vrstama državnih poredaka odgovaraju pojedini tipovi prijateljstva, već prema prisuću pravednosti. ¹⁰⁸ Kraljevstvu odgovara očinsko prijateljstvo, vladavini najboljih prijateljstvo između muža i žene, a prijateljstvo braće imovinskoj vladavini. Isto je i sa zastranama dotičnih poredaka; kao što je vrlo malo pravednosti tako je i s prijateljstvom, a ponajmanje ga ima u samosilništvu. ¹⁰⁹ Tiranija je tako

»... država robova i (samosilnih) gospodara, a ne slobodnih ljudi; jednih koji su zavidnici i drugih koji su preziratelji, što je najudaljenije od prijateljstva i zajedništva u državi.« ¹¹⁰

Prijateljstvo u svojoj savršenoj varijanti, kao prijateljstvo dobrih, pokazuje se kao krepost koja se ozbiljuje u etičko-političkom djelovanju, a time se zbiljsko zajedništvo izdvaja od onog, zapravo virtualnog, zajedništva kao obične zamjedbe mjesne, odnosno prostorne okupljenosti; čovjek

»... treba biti svjestan i da prijatelj postoji, što će biti u zajedničkom življenju te u zajedništvu riječi i misli, jer to bi bilo ono što zajedničko življenje znači među ljudima, a ne među stokom – na istoj ispaši.« ¹¹¹

Kreposno ili savršeno prijateljstvo kao prijateljjevanje dobrih, te voljenje i sebe samih i samih ljudi, ispostavlja se kod Aristotela kao jedna od pretpostavki za ozbiljenje najvišeg dobra čovjeka pojedinca (o čemu Aristotel zgusnuto i reljefno govori na kraju IX. knjige *Nikomahove etike* ¹¹²), bivajući ujedno konstitutivno za državu kao političku zajednicu kako je razumije Aristotel (slobodni i jednaki građani u savršenu prijateljstvu). Prijateljstvo je, dakle, kao krepost konkretnog zajedničkog života, jedna od glavnih etičkih kreposti, koja ujedno i »održava države« te je, kako se čini prema početnim navodima ovog tematskog odjeljka, ¹¹³ krepost viša i od pravednosti.

Osim jedinstva etičkog i političkog, koje se i ovdje nadaže u svoj svojoj punini, vrijedno je naglasiti da je Aristotel, usprkos negativnom iskustvu povijesnog vremena u kojem je živio, i kroz prijateljstvo (ili možda ponajviše kroz prijateljstvo) iskazao temelje političkog upravo kao izraz kreposti, vrli na koje bitno pripadaju čovjeku kao čovjeku. Iako zasigurno svjestan potpuno drukčijeg stvarnosnog okruženja, on ustrajava u afirmaciji ljudskih vrijednosti shvaćajući potrebu njihova udjelovljivanja; postulirajući zapravo politiku, čije je polazište i ishodište ljudsko dobro kao izraz čovjekove naravi i koja je stoga neraskidivo uvezana u jedinstvo s etikom. Sve rečeno treba imati pred očima, u razlici spram novovjekih i modernih političkih pristupa koji postavljaju neprijateljstvo kao bitni pripadak ljudske prirode, razvijajući teorije prirodnog stanja kao stanja općeg neprijateljstva koje se ima prevladati društvenim ugovorom, a čija je krilatica glasovita Hobbesova

sintagma »homo homini lupus est«. Napose interesantnom čini se, primjerice, usporedba Machiavellijeve »negativne antropologije« u horizontu političkog odnosa, s Aristotelovim ljudsko afirmativnim pristupom.

Nauk o ustavu i tehnička sastavnica političke prakse

Kako smo vidjeli, pitanje čovjekova dobra života kao ostvarenja najvišeg dobra pojedinca i zajednice temeljni je kriterij promišljanja i »najpoglavitije od svih znanosti« – državništva. Osnov države, kao ono što joj daje istinski identitet i jedinstvenost, njezin je ustav (*politeia*), državni poredak. Ustav kao racionalno ustrojstvo zajednice građana bit je polisa, a promjenom ustava grad postaje drugi, usprkos tome što u njemu i dalje obitavaju isti ljudi.¹¹⁴ Pitanje najboljeg ustava, bez obzira na moguće različite pristupe,¹¹⁵ u svojoj biti, za Aristotela je pitanje najboljeg ljudskog života. Stoga je, da bi određenje najboljeg ustava bilo uopće moguće, potrebno prethodno ustanoviti »koji je život najviše dostojan izbora«,¹¹⁶ o čemu Aristotel temeljito promišlja u svojim etičkim istraživanjima.

Principi su općenito najboljeg državnog ustrojstva pravednost, sloboda (kao izmjena vladanja i pokoravanja) i sudjelovanje svih građana u vladanju i pokoravanju. Kao takvo, ono je mješavina različitih oblika ustava, što ovisi o konkretnoj situaciji. Ispravni državni poreci jesu oni koji se svagda obaziru na zajedničku dobrobit. Nasuprot njima, izopačenja su državnih poredata, zastrane, koji su to zbog pretpostavljenosti interesa vladajućih pojedinaca ili grupa općem interesu i potrebama zajednice, te su takvi poreci suprotni naravi.¹¹⁷ U ispravne se ubrajaju kraljevstvo, vladavina najboljih (aristokracija), te ustavna vladavina (*politeia*), dok su njihova izopačenja tiranija, oligarhija i demokracija.¹¹⁸ Iako na ovome mjestu nije moguće ulaziti u potankosti Aristotelovih razmatranja različitih oblika državnog uređenja, zakonodavstva, uprave i sl., čini se bitnim uočiti i ovdje, kroz istraživanje politike u užem smislu,¹¹⁹ nit etičko-političkog jedinstva karakterističnu za cijelu Aristotelovu praktičnu filozofiju. Razvidno je, dakle, da Aristotel, pitajući se o državnom poretku i njegovom ustroju, nikada ne gubi iz vida temeljne odredbe čovjeka, zajednice i njezine svrhe kao rezultate etičkih istraživanja, držeći ih stožernima za formiranje, funkcioniranje i opstanak državne zajednice ukoliko je valjana. Takovu usmjeridbu nalazimo na nizu

105

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1159b28 i b35.

106

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1160a9.

107

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1160a28-a30.

108

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1161a13-a14.

109

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1161a33–1161b1.

110

Usp. *Pol.* IV, 1295b22-b23.

111

Usp. *Eth. Nic.* VIII, 1170b10-b13.

112

Usp. *Eth. Nic.* IX, 1171b33–1172a14.

113

Usporedi i npr. *Eth. Nic.* VIII, 1155a25-a30.

114

Usp. *Pol.* III, 1276b-b4; *Pol.* III, 1276b10-b13.

115

Usp. *Pol.* IV, 1288b22 i dalje.

116

Usp. *Pol.* VII, 1323a20.

117

Usp. *Pol.* III, 1279a18-a22.

118

Usp. *Pol.* III, 1279a32–1279b10.

119

Usp. A. Pažanin, *Metafizika i praktična filozofija*, str. 91.

primjera¹²⁰ koji, potkrjepljujući gore rečeno, svjedoče o bitnoj upućenosti svake političke zajednice, ukoliko jest zbiljski politička, na čovjeka i najviše dobro kao ljudsko dobro; pri čemu takva Aristotelova usmjerenost seže sve do onih državnih određenja kao što su zemljopisna situiranost, površina, gospodarsko-obrambene kvalitete zemljišta, ili pak kakvoća i kolikoća stanovništva države.¹²¹ Možemo, stoga, reći da Aristotelova praktična filozofija u svojoj cjelokupnosti predstavlja jedinstvo etike i politike, preciznije, jest to jedinstvo, dok su tehnički čimbenici politike – kao što su načini funkcioniranja vlasti, zakonodavstvo, ustroj državnih službi itd. – inkorporirani u cjelinu ljudskog znajućeg (razboritog) djelovanja, uvijek usmjerenog na ostvarenje blaženstva kao najvišeg dobra zajedničkog čovjeku i državi.

Ono što može zbunjivati, a možda i odvrćati od ovakvih zaključaka, jesu pojedini odjeljci pete knjige *Politike*, u kojoj se inače istražuju postojanost i uzroci promjena državnih poredaka, te načini njihova očuvanja. Pozornost posebno plijene mjesta na kojima Aristotel iznosi savjete za očuvanje tiranije, makar je smatrao najgorom zastranom. On, kroz briljantnu analizu kakve se zacijelo ne bi »postidio« niti Machiavelli, dolazi do pravila poštivanje kojih omogućuje samosilniku opstanak na vlasti. Asimptotski se bližeći Machiavellijevim, Aristotelovi napuci za stjecanje i održanje tiranske vlasti, iako sadržajno nesklapni s preostatom Aristotelova učenja, ipak se u konačnici stapaju s temeljnim odredbama njegove praktične filozofije. O čemu se zapravo radi? Odgovor koji razrješuje moguće nedoumice nalazi se u kvalifikaciji spomenutih naputaka kao barbarskih:

»Tim i takvim perzijskim i barbarskim načinima (treba se poslužiti) i oni su samosilnički (jer svima se postiže isti učinak).«¹²²

To je, dakle, ono što Aristotel, razmatrajući mogućnosti opstanka tirana na vlasti, stalno ima pred očima i što se ne smije zaboraviti ili ispustiti. Posljedice takve kvalifikacije već su nam poznate, stoga bi se ovdje suzdržali od šire elaboracije, ostajući pri napomeni koja se čini odlučnom za cijelu stvar: ovakvim, naime, određenjem Aristotel, u krajnjoj konzekvenci, zapravo ostavlja rečeno s onu stranu političkog, dakle u vanpolitičkoj sferi neljudskosti,¹²³ ostajući time dosljedan vlastitoj filozofskoj poziciji. S druge strane, promatrano u odnosu na Machiavellia, upravo cjelina Aristotelove praktične filozofije – u svom jedinstvu etike i politike – kao kontekst, daje onu bitnu razliku nekim naizgled sličnim sadržajima kod dvaju mislioca.

Iz svega rečenog proizlazi da različite aspekte političkog kod Aristotela treba uvijek promatrati, ako tako smijemo reći, *sub specie unitas*, pod vidom jedinstvene praktične filozofije kao *philosophie anthropine*, štoviše, jedinstva cjelokupne Aristotelove filozofije: tek iz cjeline njezinih odredbi i njihove međusobne uvezanosti dolazimo do razumijevanja pojedinosti. Politička zajednica izraz je čovjekove esencijalne političnosti, neraskidivo vezana uz ozbiljenje bitnih svrha ljudskog života koje kao mogućnosti predleže u naravi svakoga čovjeka. Svrha je države dobro življenje, a sve su stvari poradi te svrhe. Aristotelova praktična filozofija ispostavlja se tako kao bitno jedinstvo etike i politike, prema kojoj čovjek, po svojoj naravi političan i racionalan, potrebuje slobodnu i na umu zasnovanu ljudsku zajednicu, a radi ozbiljenja svih svojih ljudskih mogućnosti i nadarenosti i zadobivanja sebe sama kao čovjeka – dospijevanja, zapravo, do vlastita bitka. Država, na tom tragu, omogućuje slobodu građanima kroz skladno izmjenjivanje vladanja i pokoravanja, čime oni, u razlici spram Machiavellia, politički a ne temporalno, postaju istodobno vladari i podanici. U činidbi kao znajućem dje-

lovanju temeljenom na razboritosti, kroz navikavanje na običaje polisa – njegov ethos i nomos, ostvaruje se tako krepost i najviše dobro kao svrha. Politika je kod Aristotela neizdvojivo utkana u cjelinu svekolikog življenja, te tako nikada ne može i ne smije izgubiti svoj odnos prema svrsi (telosu) kao ozbiljenju dobrog i pravednoga života svih građana kao građana. I premda je politika, mišljena kao djelovanje slobodnih i jednakih građana polisa, bila odijeljena od tvorbe i njezina *tehne*, u njoj se već i tad susrećemo s tehničkim i organizacijskim karakteristikama ustrojstva političke zajednice, koje su u povijesnom razvoju modernih država dodatno unapredovale. To, međutim, ne podrazumijeva svođenje politike na tehničko umijeće kako je to učinio Novi vijek. Razdvajanjem politike od etike i zanemarivanjem njezina antičko praktičnog karaktera, gubi se ljudski smisao politike, te zaboravlja svrha političkog djelovanja – dobar i sretan život građana u političkoj zajednici. Politika i političko djelovanje, kao bitni pripadak naravi čovjeka, posjeduje svoj navlastiti karakter, a tu se njezinu osebnost može razumjeti, kao i praktično značenje politike održati, samo suprotstavljanjem zaboravu njezina izvornog smisla.

Literatura

- Arendt, Hannah (1991): *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb.
- Aristotel (1992): *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- Aristotel (1988): *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb.
- Aristotel (1988): *Politika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb.
- Baruzzi, Arno (1994): *Uvod u političku filozofiju novoga vijeka*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- Gadamer, Hans-Georg (1978): *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Habermas, Jürgen (1980): *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd.
- Henis, Vilhelm (1983): *Politika i praktička filozofija*, Nolit, Beograd.
- Kasirer, Ernst (1972): *Mit o državi*, Nolit, Beograd.
- Pažanin, Ante (1988): *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb.
- Pejović, Danilo (1983): *Hermeneutika, znanost i praktična filozofija*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Ritter, Joachim (1987): *Metafizika i politika*, Informator, Zagreb.

120

Usp. Pol. VII, 1332a4-a7; Pol. VII, 1325a7-a10;
Pol. VII, 1332a32-a35; Pol. VII, 1324a23-a26

121

Usp. Pol. VII, 1326b26-b32; Pol. VII,
1326b26-b32

122

Usp. Pol. V, 1313b8-b10

123

Usp. H. Arendt, *Vita activa*, str. 26.

Slavko Kovačić

Ethics and Politics of Aristotle

The “technicalized” politics, and in that context the oblivion of the concept of good as man’s good life, urges the reappraisal of the concept of the political, resulting in the questioning of its essence. In that sense the ancient-Greek perception of politics appears crucial in the quest for the answer. Aristotle’s practical philosophy as a union of ethics, economics and politics manifests itself in its fullness precisely as philosophia anthropina – philosophy about human matters. In such a context politics remains the expression of human nature, significantly rooted in the entirety of human life as a path or way towards the realization of his highest aspirations. Being such, it is unbreakably bonded with its purpose – the common good of citizens, the state acting as the political community based on the principles of freedom and righteousness. Such particularity of the concept of politics within its link to ethics and its practical meaning for man can survive only through confronting the oblivion of its original meaning.

Key words

ethics, politics, Aristotle, common good, political community, *philosophia anthropina*